O Tear de Penélope. Uma leitura de "Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade"

NÁDIA FARAGE

Em prefácio a seu livro *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade**, observa Manuela Carneiro da Cunha que, no Brasil, delinearam-se duas antropologias: uma, que construiu teoricamente os mitos da brasilidade; outra, mais recente, que se dedica a "desfiar penelopicamente" estes mesmos mitos. Começo por chamar a atenção do leitor para a expressão "penelopicamente", expressão que, a meu ver, guarda uma verdade sobre o livro em questão.

Trata-se de uma coletânea de onze artigos escritos em diferentes momentos ao longo de dez anos da carreira de Manuela Carneiro da Cunha que, em grande parte, já haviam sido publicados em revistas especializadas e na imprensa. A presente republicação é, sem dúvida, extremamente oportuna, pois tais artigos se encontravam dispersos, por vezes em publicações de difícil acesso, como é o caso de "Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963", publicado, originalmente, em 1973 na revista francesa *L'Homme* que, agora, nesta coletânea, chega a um público mais amplo em uma bem-vinda tradução.

Creio, porém, que, de modo mais importante, os artigos assim reunidos permitem entrever uma dimensão maior que diz respeito ao percurso intelectual da autora. A esta dimensão aplica-se a metáfora acima, pois, com efeito, a coletânea exibe uma verdadeira estratégia de Penélope em que, sob o ato de tecer com ar casual temas aparentemente heterogêneos, reside uma secreta e obstinada intenção: uma reflexão teórica sobre a questão da dominação po-

* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade.* São Paulo: Ed. Brasiliense/EDUSP, 174 pp.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

lítica em suas múltiplas faces. Neste sentido, Manuela Carneiro da Cunha situa-se, decididamente, entre aqueles pensadores que, no Brasil, segundo sua própria definição, "desfiam penelopicamente" os mitos da brasilidade. De modo correlato, é esta intenção que confere unidade ao livro enquanto amostra significativa de sua obra. Tentarei explorar este fio condutor. Para tanto, tomo, inicialmente, o bloco temático sob o título "Etnicidade", onde se incluem quatro artigos, dois dos quais a autora classifica como "artigos de circunstância", escritos com o objetivo de intervir no debate relativo à política indigenista oficial; os dois restantes fornecem àqueles um arcabouço conceitual.

O primeiro artigo deste bloco, "Religião, Comércio e Etnicidade: Uma Interpretação Preliminar do Catolicismo Brasileiro em Lagos no Século XIX", que data de 1977, é uma primeira sistematização dos dados de uma ampla pesquisa realizada pela autora sobre a comunidade brasileira composta, basicamente, por ex-escravos retornados a Lagos, África Ociental, no século XIX, pesquisa que, em 1985, resultou no livro *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e Sua Volta à África.* Eis, em linhas gerais, o caso estudado. Uma vez na África, explica a autora, os retornados, bem como seus descendentes, teriam seguido caminhos diversos: parte deles ter-se-ia reintegrado a suas comunidades de origem, as cidades-Estado no interior, restabelecendo, assim, os vínculos rompidos pela escravidão. Estes, porém, não pertenciam à comunidade brasileira. Um segundo grupo, radicado na costa, valeu-se de uma dupla identidade: de *"repatriate"* e de membro de uma cidade-Estado. De modo significativo, este grupo, operando sua dupla entrada que lhe facultava o acesso ao interior então conturbado por guerras, especializou-se no papel de intermediário no comércio entre aquela região e a costa. Nesta empresa, via de regra, associavam-se aos *"ṣaros"*, africanos resgatados de navios negreiros pelo Esquadrão Preventivo inglês e missionados em Freetown, Serra Leoa, e abraçavam o anglicanismo ou o metodismo. Fração importante dos brasileiros, porém, não se dedicou à intermediação do comércio com o interior, antes explorando possíveis conexões com o Brasil, com vistas ao monopólio do comércio com este país. Em Lagos, distinguiam-se pela arquitetura e culinária peculiares, pelo uso da língua portuguesa e, notadamente, pelo seu apego ao catolicismo.

Neste quadro, a autora avança a hipótese de que, tal como proposto por Abner Cohen sobre os Haussa, a assunção de uma identidade estaria estreitamente vinculada, senão submissa, aos interesses econômicos e políticos de um determinado grupo: "A etnicidade seria então um modo de o grupo se apropriar de um nicho econômico" (Carneiro da Cunha, 1986:93). Evidencia-

se, assim, o caráter manipulativo de tal identidade. Mas, indaga a seguir, que motivos teriam levado à escolha da religião católica em particular?

A resposta, para a autora, está no fato de que o catolicismo constituiu, para o grupo, um fator de diferenciação frente aos outros, animistas lagosianos ou saros anglicanos e metodistas e, por este motivo, o instituiu: o catolicismo representava uma condição *sine qua non* para a pertinência à comunidade brasileira, de tal forma que, por longo período, o termo *agudá* designou, simultaneamente, católicos e brasileiros. Do mesmo modo, os lagosianos que jamais conheceram a díaspora, os assim chamados "negros da terra", quando convertidos ao catolicismo, passavam a ser considerados brasileiros.

Não creio seja necessário demorar-me nesta exposição, uma vez que o livro *Negros, Estrangeiros,* onde são extensamente tratadas as questões teóricas levantadas no presente artigo e nos demais que compõem este bloco temático, foi objeto de minuciosa resenha de Luiz Fernando Duarte no *Anuário Antropológico* (Duarte, 1986). Por este motivo, limitar-me-ei a retomar os aspectos fundamentais da reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre a questão da etnicidade já salientados por Duarte na referida resenha. Seriam dois os conceitos-chave na argumentação da autora: a *contrastividade* e a *virtualidade* da identidade étnica.

Em primeiro lugar, a identidade étnica é construção em prol de um contraste em determinado contexto. Esclarece-se, assim, o caráter sistêmico da identidade, pois que os símbolos utilizados diferenciam sobre uma estrutura compartilhada, fora da qual as diferenças deixariam de fazer sentido: para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação". Ou, como a autora veio, mais tarde, a sintetizar, a identidade não é senão uma "estratégia de diferenças" (Carneiro da Cunha, 1985:206). Isto ilustra, com excepcional clareza, a afiliação religiosa diferencial dos retornados.

Como bem sublinhou Duarte (1986:197 e ss.), desta primeira propriedade decorre, imediatamente, a virtualidade da identidade étnica: nada a substantiva para além do jogo simbólico de uma "estratégia de diferenças". Nesse sentido, seria vão buscar na tradição cultural a definição da identidade de um grupo: se a etnicidade supõe a cultura, esta não a determina, pois a primeira encontra-se referenciada, não a um passado, a uma tradição estática, mas a um presente, onde esta tradição é constantemente reinventada. A adscrição seria, assim, o critério possível para tal definição: ser membro de um grupo supõe tão-somente considerar-se parte dele e ser por ele reconhecido.

É com este arsenal teórico que Manuela Carneiro da Cunha discute os pressupostos da ação indigenista oficial, como se vê claramente em seu "Parecer Sobre os Critérios de Identidade Étnica", texto que se refere ao caso específico dos Pataxó Hã-hã-hãe do sul da Bahia, que viam sua identidade étnica contestada no bojo de um litígio de terras, bem como no artigo "Critérios de Indianidade ou Lições de Antropofagia", que se dirige contra a tentativa feita pela FUNAI, no início dos anos 80, de estabelecer tais critérios. A denúncia da autora é vigorosa: no intuito de neutralizar lideranças indígenas atuantes e liberar terras indígenas à ocupação, o órgão tutor arrogava-se o direito de definir quem era e quem não era índio, através de critérios arcaicos e, como vimos, equivocados, tais como a permanência de uma cultura ancestral ou até mesmo outros de ordem biológica.

A mesma temática reaparece em "A Hora do Índio", artigo publicado na imprensa pouco depois de "Critérios de Indianidade ou Lições de Antropofagia", mas aliada a uma perspectiva histórica. Penetramos, assim, no terreno da reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre a história do indigenismo no Brasil, representada no livro pelo bloco temático "Antropologia e História". Em "A Hora do Índio", Manuela Carneiro da Cunha frisa que o cunho assimilacionista da política indigenista oficial afeta diretamente os direitos dos povos indígenas, ou seja, sonega seu estatuto de povos, com direito a territórios, à garantia de sua integridade e à cidadania, direitos que são históricos.

Tal discussão coloca em pauta o conceito de tutela. A contribuição da autora quanto a este ponto é mostrar que o conceito de tutela, em sua gênese, referia-se tão-somente aos territórios indígenas, patrimônio que tocaria ao Estado proteger. Nesse momento, não estava em consideração uma pretensa menoridade dos índios; bem ao contrário, houve, durante o período colonial, um reconhecimento tácito da autonomia dos povos indígenas enquanto sociedades distintas. No entanto, esclarece a autora, sob a influência do positivismo, dá-se uma distorção no sentido da tutela, que passa, então, a ser entendida enquanto proteção do Estado aos próprios índios. A premissa que norteia uma tal concepção encontra-se na vulgata comtiana dos "estágios da humanidade": as sociedades indígenas seriam representantes da "infância da humanidade" e caberia à sociedade nacional, através do Estado, trazê-las ao seio da civilização. A este sentido da tutela associa-se, portanto, a idéia de assimilação da população indígena que, arraigada à *praxis* indigenista oficial, fere frontalmente os direitos históricos destes povos e, em decorrência, como lembra com propriedade Manuela Carneiro da Cunha, a própria possibilidade de democracia no país.

"Pensar os Índios: Apontamentos Sobre José Bonifácio", outro artigo desta unidade, amplia esta reflexão, mostrando como a assimilação, enquanto projeto, tem raízes mais fundas no pensamento indigenista brasileiro. Para esta arqueologia é o discurso de José Bonifácio que a autora traz a exame. O discurso indigenista de José Bonifácio, observa Manuela Carneiro da Cunha preliminarmente, subordina-se a uma preocupação de estadista, quanto à formação de uma sociedade civil para a nação. Trata-se, assim, de precisar o lugar dos índios dentro desta mesma sociedade.

A partir deste referencial, a autora mapeia as categorias centrais na construção de tal discurso. Uma primeira categoria é a de perfectibilidade: os índios, em si mesmos, pertenceriam ao reino da natureza, mas seriam passíveis de aperfeiçoamento através da educação. A segunda categoria, a sujeição, decorre da primeira: para aceder ao estado de sociedade, os índios teriam de submeter-se ao trabalho e, em especial, às leis, ao Estado. Esta é a articulação que o artigo desvenda admiravelmente: em José Bonifácio, como, de modo geral, no pensamento do século XVIII e início do XIX, a existência do Estado é condição do social. Por este motivo, as sociedades indígenas sem Estado não poderiam ostentar tal estatuto. Neste quadro, a Constituinte de 1823, onde José Bonifácio desempenhou um importante papel, apenas atribui ao Estado a tarefa de educar os índios, através da catequese e civilização.

Referi-me acima à análise de Manuela Carneiro da Cunha como uma arqueologia. O termo parece-me exato para definir o tratamento que a autora dispensa ao material histórico: uma arqueologia, uma incursão pelo passado em busca de conceitos que, muitas vezes, ainda reverberam no presente. Tal postura, igualmente, transparece nos outros dois artigos deste módulo, "Sobre os Silêncios da Lei: Lei Costumeira e Positiva nas Alforrias de Escravos no Brasil do Século XIX" e "Sobre a Servidão Voluntária: Outro Discurso. Escravião e Contrato no Brasil Colonial". No entanto, não posso deixar de mencionar a contribuição propriamente historiográfica de sua abordagem. Para indicá-la, tomemos o artigo "Sobre a Servidão Voluntária".

O material analisado neste artigo é um manuscrito pouco conhecido, localizado pela autora no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, que consiste de uma escritura de venda que de si mesma fez um cafuza, Joanna Batista, no ano de 1781, em Belém do Pará. Uma primeira demonstração da autora é que a possibilidade de venda de si mesmo, considerada inaudita naquele final de século, já havia sido objeto de uma polêmica teológico-jurídica que remonta ao século XV. Nesta polêmica, sustentavam os dominicanos que a liberdade era inalienável, por consistir em dom divino; já os jesuítas afirmavam que, ao

contrário, era uma propriedade do homem que dela poderia dispor. Esta posição tendeu a prevalecer sobre aquela defendida pelos dominicanos.

Examinando os reflexos desta polêmica sobre a legislação indigenista colonial, a autora ilumina a conexão existente entre a licitude da venda de si mesmo e a prática do "resgate", uma das modalidades mais freqüentemente utilizadas para a escravidão de índios na América portuguesa até o período pombalino, quando foi abolida a escravidão indígena. O resgate, demonstra a autora, fundamentava-se em uma venda consentida de si mesmo: referia-se à compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, mas em verdade, os pólos da negociação seriam os portugueses e os priosioneiros índios, e não seus captores. Aos prisioneiros oferecia-se a vida em troca da liberdade.

Este ponto terá, a meu ver, passado despercebido aos estudiosos da legislação indigenista colonial. A meu conhecimento, apenas J. Gorender (1978:472), em capítulo de *O Escravismo Colonial* dedicado à escravidão indígena, reconheceu o que chama de "escravidão voluntária" como uma modalidade possível de escravização de índios, tomando-a, contudo, como uma modalidade singular, desvinculada do "resgate". Trata-se, é claro, de um ponto específico que interessa, sobretudo, aos especialistas. Porém, do caso analisado, Manuela Carneiro da Cunha extrai maiores implicações que dizem respeito à adequação entre capitalismo mercantil e escravidão. Tal adequação, sob seu ponto de vista, foi teoricamente realizada pelos jesuítas ao conceituarem a liberdade enquanto mercadoria e, conseqüentemente, a escravidão enquanto relação de contrato entre senhor e escravo. A "visão contratual" da escravidão é igualmente discutida no artigo "Sobre os silêncios da lei", para o qual a própria autora nos remete, tendo por foco a alforria de escravos durante o Império.

Em sua introdução, Manuela Carneiro da Cunha aponta um erro encampado pela historiografia da escravidão nas Américas: trata-se da afirmação, feita pelo cronista inglês Henry Koster no início do século XIX, de que no Brasil os escravos teriam o direito, legalmente assegurado, à sua alforria, caso apresentassem ao senhor seu preço de mercado. A afirmação de Koster pesou significamente na formulação de hipóteses quanto à forma branda que a escravidão teria assumido no Brasil, devido à mediação do Estado, bem como da Igreja, na relação entre senhores e escravos. No entanto, afirma a autora, uma tal disposição não existia na legislação do Império: o direito à alforria só foi regulamentado com a lei do Ventre Livre, em 1871, então pensada como o início da extinção gradual da escravidão no país.

Paradoxalmente, a alforria por compra era uma prática vigente no Império, reconhecida pelo direito costumeiro. Tal prática, por sua vez, afirmava, em contrapartida, a existência do pecúlio do escravo que, em tese, lhe era vedado. Nesse contexto, indaga a autora, quais as razões do silêncio da lei frente à prática corrente? Sua resposta incide, inicialmente, sobre o embaraço jurídico representado pela alforria, dada a condição de bem móvel do escravo. Nesse sentido, reconhecer em lei o direito do escravo à alforria significaria um atentado ao direito à propriedade que cabia ao Estado proteger. Somos, assim, reenviados à questão análoga àquela focalizada pelo artigo discutido anteriormente: nesse caso, é o texto legal que, mencionando a escravidão enquanto relação contratual e silenciando quanto ao mais, possibilita a adequação do sistema escravista à face liberal do país.

Além disso, Manuela Carneiro da Cunha ilumina a importância política da questão no controle da população de cor: deixada a critério exclusivo do senhor, a alforria tornava-se um instrumento de incontestável eficácia na produção de escravos submissos e, este é o ponto interessante, libertos dependentes. Assim, a alternativa ditada pelos poderosos oscilava entre a escravidão e a dependência pessoal, tema que a autora veio a retomar em detalhe no livro *Negros, Estrangeiros.*

Volto agora à primeira parte do livro, intitulada "Organização Simbólica de Sociedades Indígenas", eludida até o momento. A omissão foi proposital: de um lado, sua articulação com os outros blocos temáticos não é, à primeira vista, tão transparente. No entanto, como adverte a autora em seu prefácio, trata-se da mesma questão que percorre o livro, vista de ângulo diverso: uma tentativa de captar a forma própria, indígena, de viver e explicar a situação de opressão política gerada pelo contato. De outro lado, creio que o valor teórico dos artigos contidos nesta unidade, ainda pouco explorado, justifica seu tratamento mais detalhado. Neste ponto, desejo concentrar-me, com especial referência, no primeiro da série, "Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963".

Penso que, publicado em 1973, tal artigo não pôde, àquela altura, ser devidamente considerado em todas as suas implicações teóricas: trata-se, com efeito, de uma antecipação clarividente de uma perspectiva teórico-metodológica cuja importância só recentemente tem sido avaliada pela etnologia. Senão vejamos. Registra Manuela Carneiro da Cunha que o movimento messiânico que eclodiu entre os Rankokamekra-Canela no Maranhão, em 1963, teve início quando uma mulher casada anunciou que a criança, de sexo feminino, que esperava, havia lhe revelado que, no dia de seu nascimento, "os índios apos-

sar-se-iam das cidades, pilotariam os aviões e os ônibus, enquanto os "civilizados" seriam enxotados para a floresta" (:15). A notícia, acolhida pelas aldeias Rankokamekra-Canela, desencadeou incursões dos índios às fazendas da região, a fim de se apossarem do gado. A profecia, porém, não se cumpriu e o nascimento, pouco mais tarde, de um natimorto de sexo masculino ensejou uma reorientação do movimento e a elaboração de sua nova versão. É importante notar que Kraa-kwei, a criança de sexo feminino esperada, nesta nova versão, é dita irmã de Aukê, o homem branco. A partir de tal associação, a autora verifica que, em verdade, os relatos do movimento messiânico mantinham estreita correlação com o mito de origem do homem branco: comparados, apresentavam uma série de oposições entre si.

Explorando tais oposições, a autora demonstra que, no bojo do movimento messiânico, ocorrem inversões simétricas das proposições do mito que, nesse sentido, se mantêm invariantes. De modo importante, ocorre no movimento uma inversão espaço/tempo, ponto que a autora veio recentemente a reiterar: realçando o advento, o tempo que virá, o messianismo Canela se valeu de um registro temporal, inversão total para uma sociedade que se concebe sob a ordem do espaço (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986:72). Mas, a noção fundamental aqui é a de simetria, à qual voltarei adiante. Continuemos. A inversão simétrica da estrutura do mito de origem do homem branco, longe de negá-la, reafirma o fato de que tal estrutura é o referencial lógico da ação. Esta é a proposição central na argumentação desenvolvida por Manuela Carneiro da Cunha neste artigo: o movimento messiânico, de natureza histórica, atualiza possibilidades contidas em uma estrutura simbólica preexistente.

Como aludi acima, a relação entre estrutura e história, questão recorrente na etnologia, tem recebido um novo tratamento nos últimos anos, em especial, nos trabalhos recentes de Marshall Sahlins. No entanto, gostaria de observar que, se a preocupação teórica é a mesma, as soluções metodológicas adotadas por ambos os autores, em que pese uma aparente semelhança, são divergentes. A preocupação de Marshall Sahlins é, igualmente, a relação entre estrutura e história e sua intenção explícita, tal como o autor a coloca na introdução a *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981), é diluir a dicotomia estrutura/evento, enfatizada pelo estruturalismo a partir do modelo saussureano de análise lingüística e, deste modo, demonstrar a possibilidade de uma análise estrutural da história. Não me cabe aqui resumir sua argumentação; basta reter que, em grandes linhas, sua atenção se volta para as condições de transformação de uma dada estrutura.

No entanto, parece-me que tal transformação, para o autor, não se encontra balizada por regras que operam no interior de um grupo de transformações. A transformação de uma estrutura, nesta linha explicativa, resultaria menos de uma combinatória do que do efeito produzido pela incorporação da contingência histórica à estrutura preexistente. Para Sahlins, as categorias acionadas para a interpretação de uma contingência histórica podem, neste processo, adquirir conteúdos totalmente novos e, assim, a estrutura estará transformada.

A dificuldade deste diálogo, a meu ver, reside no fato de que os autores em questão lidam com diferentes conceitos de estrutura. Curiosamente, Sahlins, ainda que elegendo o estruturalismo francês como interlocutor (um tanto incofessadamente, é verdade), utiliza a noção "à inglesa", ou seja, para o autor, estrutura consiste em relações simbólicas de ordem cultural, o que, certamente, escapa à definição fornecida por Lévi-Strauss, para quem as relações simbólicas constituem a própria armadura da ordem cultural e, portanto, dela não podem derivar. Lembremos ainda que uma das propriedades que definem uma estrutura, segundo Lévi-Strauss, é sua previsibilidade, característica que não se aplica à noção utilizada por Sahlins, mesmo porque seu argumento depende de um certo grau de imprevisibilidade na reação do modelo.

A análise empreendida por Manuela Carneiro da Cunha sobre o movimento messiânico Canela, por sua vez, é rigorosamente levistraussiana, à medida em que o aborda enquanto possibilidade da estrutura dentro de seu grupo de transformações. Por este motivo, a verificação de uma simetria entre as versões do movimento e o mito, a que me referi acima, é fundamental para a análise, pois garante que ambas as formas pertencem a um mesmo grupo de transformações. Nas palavras da autora, "as regras do jogo são as mesmas, e essas regras são a própria estrutura do mito de Aukê, o que é apenas um outro modo de dizer que o movimento messiânico e o mito são exemplos de um mesmo e único modelo, no sentido que Lévi-Strauss estendeu à etnologia" (:48). O debate não se encontra encerrado, mas terá encontrado na reflexão de Manuela Carneiro da Cunha uma inestimável contribuição.

BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo: Brasiliense.

———. 1986. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade.* São Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1986. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. *Anuário Antropológico 85*:57-78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

DUARTE, Luiz Fernando. 1986. À Volta da Identidade (e do Seu Jogo Fascinante). *Anuário Antropológico 85*:295-302. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

GORENDER, Jacob. 1978. *O Escravismo Colonial.* São Paulo: Ática.

SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.